Monarquia Contra República

A ideologia da terra e o paradigma do milênio na "guerra santa" do Contestado

Marco Antônio da Silva Mello
Arno Vogel

"Salga a la anchurosa plaza
Del gran teatro del mundo
Este valor sin segundo..."

Calderón

Os acontecimentos do grande surto milenarista do Contestado tiveram lugar menos de vinte anos após a destruição da "Jerusalém de taipa" de Antônio Conselheiro. Juntamente com os episódios sangrentos que marcaram a luta em torno do arraial de Canudos, esta segunda "guerra santa" sertaneja da República ocupou a imaginação e instigou o estro sociológico de muitos pesquisadores brasileiros.

Embora não tenha produzido um clássico do porte de *Os sertões*, não faltam ao movimento do Contestado extensas etnografias e interpretações mais ou menos ambiciosas e sofisticadas. Basta lembrar, a propósito, trabalhos como os de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maurício Vinhas de Queiroz, Duglas Teixeira Monteiro e Oswaldo Cabral.

A partir deles, gostaríamos de contribuir para a discussão de um tema que a todos tem ocupado e intrigado quando se trata de compreender esse movimento. Pensamos, especificamente, nas questões relacionadas com o problema da terra e com o significado desta como motivação dos conflitos sociais que conturbaram os sertões de Santa Catarina e Paraná entre 1912 e 1916.

As grandes linhas que definem o confronto das forças sociais cuja exacerbação foram exaustivamente contempladas nas análises sobre o Contestado. Não será, pois, necessário voltar a elas.

Nota: Muitas das idéias desenvolvidas neste trabalho começaram a tomar corpo nos seminários dirigidos pelo professor Renato Queiroz, no Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. A ele e aos colegas de curso, ficam registrados os agradecimentos pela estimulante discussão.

Nosso especial agradecimento ao professor Roberto Da Matta por suas críticas e generosas sugestões para desdobramentos do tema.

Ao professor E. Carneiro Leão, do Departamento de Filosofia do IFCS-UFRJ, nossos agradecimentos pela amabilidade com que acolheu nossas consultas a propósito da morte gloriosa na tradição grega.

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 1989, p. 190 - 213.

Há um ponto, nessa profusão de material etnográfico, entretanto, que pode servir ao refinamento da perspectiva sociológica. Trata-se de um dado recorrente, não só na literatura especializada, mas também na crônica jornalística, nos relatórios de campanha e nos depoimentos. Como fato, pertence antes ao registro do bizarro. Do grotesco, até. Costuma, inclusive, ser mencionado para atestar a selvageria dos jagunços, confirmando teorias da época sobre o caráter degenerativo das populações sertanejas. Do ponto de vista antropológico, porém, é um verdadeiro achado. E para não nos alongarmos inutilmente, passamos a enunciá-lo, citando um trecho de *Messianismo e conflito social*:

> "Quando, após o cambate de Caraguatá, as forças do governo, batendo em retirada, abandonaram Perdizes Grandes, ali deixaram enterrados os soldados mortos. Ao entrarem os jagunços no arraial, desenterraram os cadáveres e jogaram-nos por cima da cerca do cemitério. Ficaram os corpos ao tempo, até que mais tarde voltou outra força legal, que andou tentando reunir ossos esparsos. Esse empenho em deixar insepultos os inimigos caracterizaria a ação dos jagunços durante todo o decorrer da guerra" (Vinhas de Queiroz, 1966: 211).

Essa prática de exumar os cadáveres dos inimigos era acrescida, ainda, de algo que poderia parecer um requinte de "barbárie": arrancados de suas covas, os corpos eram virados de bruços, e, com o facão, talhava-se-lhes, no crânio, um sinal em forma de cruz.

Registrado nos anais da "guerra santa", para provocar frêmitos de repugnância e horror, esse rito mortuário, estranho aos trabalhos funerários da sociedade cabocla, nos propõe um desafio: ou nos descartamos dele com a explicação funcionalista de que servia para infundir medo aos adversários; ou aceitamos a hipótese de que nele se encontram todos os elementos necessários à compreensão do papel que a terra desempenha na cosmologia milenarista dos sertões do Brasil meridional.

I. Da monarquia sertaneja

Os primeiros anos da República trouxeram consigo um quadro de efervescência social e política. Na serra catarinense esse quadro foi agravado pelo estabelecimento das grandes concessões madeireiras e ferroviárias. A Southern Lumber e a Brazil Railway levam ao paroxismo a crise do modo de vida tradicional. Surgem como forças desagregadoras novas, acrescentando-se ao já considerável tumulto reinante nas relações de poder entre os *coronéis*, as *oligarquias* e o governo federal.

À quebra das lealdades costumeiras, ao rompimento dos pactos do patronato e à dissolução das clientelas rurais vêm juntar-se os efeitos de um amplo processo de deslocamento de massas camponesas, expulsas das terras que ocupavam até então.

Humilhados, preteridos em favor das "gentes da Oropa", esses sertanejos são lançados, da noite para o dia, na dolorosa experiência de um desarraigamento fundamental.[1] Separados de suas terras, afastados de sua vizinhança original, rejeitados pela população das cidades e perseguidos pelas milícias da Lumber e da Brazil Railway, não lhes resta senão perambular indefinidamente pelo sertão,

em busca do sustento parco e incerto que lhes possa vir da coleta dos frutos das imbuias e dos pinheiros.

Essa existência errante vai encerrar-se subitamente em agosto de 1912, por ocasião das festas do Bom Jesus,[2] na localidade de Taquaruçu. Desse momento em diante os sertanejos não mais se dispersam. Passam a viver congregados em torno do monge José Maria, um taumaturgo que se inscrevia na linhagem dos "curadores" carismáticos que desde a primeira metade do século XIX vinham surgindo na região.

Tal ajuntamento de romeiros, à primeira vista inofensivo, vai, no entanto, transformar-se na pedra de toque do drama social cujo resultado trágico foi a guerra do Contestado.

O episódio que desencadeia a seqüência dramática é a recusa de José Maria em atender ao chamado de um chefe político local que o convocara para exercer seus poderes de cura em um caso de doença em pessoa da família. Tratava-se, na verdade, de um ardil do grande proprietário. Alarmado com o crescimento do arraial de romeiros e do prestígio do monge, o *coronel* pretendia, por esse modo, assegurar-se de sua capacidade de controle sobre os acontecimentos em seus domínios.

Fiando-se, talvez, no apoio de um *coronel* rival, que passava por aliado dos "caboclos" e em cujas terras vinha operando seus prodígios, José Maria não prestou obediência à convocação.

Reagindo com inusitada insolência, "o monge respondeu que a distância da casa do coronel à sua era igual à da sua casa à do coronel". A partir desse momento estavam rotos os vínculos tradicionais do patronato.

A recusa da homenagem devida segundo o costume, porém, colocava em cheque todo o sistema de lealdades sobre o qual assentavam as hierarquias sociais vigentes. Cônscio desse fato, o *coronel* Albuquerque respondeu ao desacato formulando publicamente uma denúncia. Em telegrama ao governo estadual, acusou José Maria e seus adeptos de intentarem a restauração da monarquia.

A crise gerada a partir daí ampliou-se rapidamente, alcançando a presidência da República. A memória de Canudos assombrava ainda a opinião pública da capital. Por isso, é fácil imaginar as repercussões da notícia no Rio de Janeiro.

Retrospectivamente, podemos reconhecer no movimento tático do *coronel* Albuquerque um desses erros irreparáveis que constituem o rastilho e a motivação das tragédias. Talvez por inadvertência, mais provavelmente por malícia, consagrou-se, dessa forma, um equívoco cuja gravidade e proporções se revelariam a seguir.

Dizer que "os fanáticos haviam proclamado a monarquia nos sertões de Taquaruçu"[3] era, na melhor das hipóteses, uma afirmação sujeita à controvérsia.

Com efeito, a coroação de reis e imperadores no sertão do Contestado está fora de dúvida. Para que o fato adquira, no entanto, o seu verdadeiro significado, seria necessário acrescentar que isto se dava no contexto de determinados festejos populares próprios da maioria das áreas do interior brasileiro e que, se monarcas havia, estes o eram das folias do Divino ou das festas do Bom Jesus.[4]

À luz desse dado, a acusação assume menos o aspecto de um quiproquó, revelando-se, antes, um dispositivo retórico destinado a ampliar o campo social onde já começava a desenhar-se, embora ainda de modo tênue, a conflagração.

Tudo indica que nem o próprio *coronel* Albuquerque podia imaginar os des-

dobramentos desse gesto. Suas intenções limitavam-se, provavelmente, à busca de um aliado capaz de fazer pender em seu favor a balança de um possível confronto. Com isso, pensava obter os recursos necessários para enfrentar quer a insolência sertaneja, quer a crescente influência do seu rival, o *coronel* Henriquinho.

O acionamento dessa instância heterônoma provocou uma reação em cadeia. Advertido o governo estadual do que se passava na Serra-Acima, sentiu-se obrigado a alertar o governo federal. Essa providência, no entanto, inicialmente não lhe foi ditada pela necessidade de conseguir recursos adicionais para a manutenção da ordem pública, pois a escala do problema, naquele momento, não justificava a suposição de que seria necessário mobilizar um aparato repressivo considerável.

As razões que levaram o governo do estado a comunicar-se com o executivo federal são, ao mesmo tempo, estruturais e conjunturais. A *política dos governadores* exigia das oligarquias estaduais que apoiassem o governo no âmbito da federação. Em contrapartida, cabia ao governo federal respaldar seus aliados na esfera estadual.

Nesse caso, porém, acrescenta-se ao processo normal desse arranjo político uma motivação extraordinária inerente à situação social. Falar de sertanejos em estado de sublevação é uma coisa; comunicar uma tentativa de restauração monárquica é outra. A suposta vinculação da rebeldia cabocla com um projeto de retorno à monarquia dava ao caso uma gravidade que o executivo estadual não podia nem ignorar, nem minimizar, nem muito menos esconder.

Ocultar ou até mesmo subestimar as implicações da denúncia colocaria a oligarquia estadual em maus lençóis, quando se revelassem o alcance e o propósito da possível rebelião. Sob pena de arriscar-se à imputação de cumplicidade, o governo estadual era, pois, obrigado a dar conta dos "fatos" ao governo federal.

O curso dos acontecimentos impunha esse tipo de procedimento. Havia, em primeiro lugar, um noticiário da imprensa, através do qual a opinião pública tomara conhecimento do problema. Além disso, no entanto, é preciso considerar que a memória da "Guerra do Fim do Mundo"[5], travada no sertão baiano, continuava vívida. Era um fantasma que a sociedade republicana não tinha, ainda, conseguido conjurar.

Enquanto isso, nas serranias catarinenses, o *coronel* Albuquerque estava longe de imaginar que sua acusação tinha desencadeado um *paradigma radical*. Tinha formulado sua denúncia com base nas informações trazidas do arraial de José Maria, por um seu enviado. Este, o velho Carvalho, que respondia à alcunha de Juca Ruivo,[6] era, além de tabelião, dono de uma botica e "curador" em Curitibanos. Nessa condição, nutria certas malquerências com relação ao *monge*. Tal rivalidade parece ter influenciado o seu relato sobre o que se passava em Taquaruçu, imprimindo-lhe um viés de modo algum inocente.

Esse detalhe nos permite compreender como o desempenho de um obscuro ator pode contribuir para o grande *drama social* a que se iria assistir. Graças a esse ator, aquilo que talvez não passasse de uma indignação, com limitados efeitos em nível local, veio a assumir proporções inusitadas. A intriga desse Iago caboclo levou o *coronel* Albuquerque a uma atitude drástica, acordando a mal-adormecida dissensão ideológica que

opunha o jacobinismo republicano ao fantasma de uma monarquia rediviva.

A primeira reação de José Maria diante da conjunção dos poderes conjurados contra ele não confirma a arrogância manifestada em face da convocatória do *coronel* Albuquerque. José Maria parece, ao contrário, intimidado. Como que se dando conta da extensão do problema, demonstra-se disposto a transigir e recuar. Não enfrenta o contingente da polícia militar catarinense comandado, em pessoa, pelo desembargador Sálvio Gonzaga,[7] chefe de polícia do estado. Ao contrário, bate em retirada. Ao seu protetor, o *coronel* Henrique Rupp, garante mesmo ter instado junto aos seus companheiros que se dispersassem, retornando às suas casas. Ao mesmo tempo, no entanto, dá conta do que, aos olhos do mais inadvertido observador, surgiria como um fator de inquietação: seus adeptos recusavam-se a abandoná-lo, solidários com ele contra a perseguição de que era vítima.

A fuga de José Maria reveste-se, portanto, desde o início, de uma notável ambigüidade. Parece fugir não só da Força Pública, mas também de seus adeptos. Procura evitar, desse modo, uma magnificação do confronto. Ao mesmo tempo, faz-se acompanhar nessa retirada por quarenta homens "fortes, valentes, ainda na flor da idade".

Esse contingente compreendia os *pares de França*, integrantes de uma guarda organizada pelo monge no arraial de Taquaruçu. Iam fugidos. O rumo tomado, no entanto, não os levaria à obscura vida do exílio. De rota batida para os Campos do Irani, José Maria vai buscar refúgio entre gentes que sabem quem ele é. Em outros tempos, os posseiros do Irani tinham conhecido os seus poderes, visto os seus prodígios e ouvido os seus conselhos, graças aos quais haviam migrado, em busca de sua terra prometida, até o município de Palmas, do lado paranaense do Contestado.

No Faxinal dos Fabrícios, já em território do Paraná, sua fama de taumaturgo recebe nova e ampla confirmação. Podemos levantar a hipótese de que este é o momento que o consagra como "Santo Homem". A partir daí, e independentemente dos seus manifestos intuitos conciliatórios, já não lhe será possível abandonar o papel. Seus "terços", acompanhados por muitas pessoas, passaram a ser chamados *missas*. O fato de ser um perseguido só servia para acrescentar seu poder de polarização. Seus consulentes não se dispersavam mais após a *cura*, deixando-se ficar pelos arredores.

Acionado pelo governo estadual, o Regimento de Segurança do Paraná, a comando do coronel João Gualberto, sai contra esse novo arraial de romeiros. A gravidade dessa medida fica evidente se dissermos que o próprio chefe de polícia do estado acompanhava a tropa.

Em várias ocasiões José Maria tinha reafirmado sua disposição de não atacar ninguém, por "não ter questões com o Paraná, nem com o governo, nem com estado nenhum. Mostrava-se dessa maneira, propenso a participar de uma solução negociada. Até então, portanto, eram possíveis ainda os mecanismos de regeneração de um tecido social que começava a aproximar-se perigosamente do seu ponto de ruptura.

Para que esse ponto fosse finalmente atingido, contribuiu o ânimo exaltado do comandante da Força Pública. A missão dissuasória que envia ao *monge*, com efeito, é portadora de um *ultimatum* que, ao invés de abrir as negociações, barrava-lhes definitivamente o caminho.

Diz o bilhete:

"Acampamento do Regimento de Segurança nos Campos do Irani em 20 de outubro de 1912. Senhor José Maria.

Deveis comparecer a este acampamento com a maior urgência a fim de me explicardes o motivo da reunião de gente armada em torno de vossa pessoa, alarmando os habitantes dessa zona e infringindo as leis do Estado e da República. Caso não atenderdes a essa *intimação* que me ditou o cumprimento do dever e o sentimento de humanidade, comunico-vos que dar-vos-ei já *franco combate* e a todos que foram solidários convosco, *em verdadeira guerra de extermínio* a fim de voltar a essa zona do Estado o regime da ordem e da lei. Avisai a todos que vos acompanham que os considerarei *criminosos* senão concordarem com o vosso comparecimento ao meu acampamento, evitando por essa forma *terrível desgraça*. Comunico-vos ainda que além das forças minhas que vos sitiam por várias estradas, outras expedições vos perseguem também, tornando-se por essa forma impossível vossa fuga ou resistência no território nacional. No caso de resistência deveis fazer retirar com urgência as mulheres e as crianças que aí estiverem. Coronel João Gualberto. Comandante do Regimento de Segurança do Paraná."[8]

Diante dessa mensagem, José Maria manifesta um último instante de hesitação — "Que garantias pode oferecer uma carta escrita à lápis?", pergunta aos portadores do bilhete.

O teor deste, no entanto, tinha implicações profundas. Confirmava, em primeiro lugar, a perseguição que o *monge* alegava sofrer. Ameaçava-o, junto com seus adeptos, com o estigma dos fora-da-lei, anunciando-lhes "guerra de extermínio" e "terrível desgraça". Para terminar, apregoava a impossibilidade de fuga.

Quis Deus vult perdere dementat prius. O coronel João Gualberto, esquecido desse adágio, tinha confessado, ingenuamente, enquanto esperava o regresso dos seus emissários: "Eu ando mesmo a fazer loucuras." Dessa maneira se junta ao elevado potencial dramático da conjuntura a cegueira da razão, contribuindo para pôr em marcha o destino inexorável dos seus personagens.

Nada mais poderá deter os acontecimentos. Nem mesmo as ponderações do *coronel* Domingos Soares, respeitado chefe político de Palmas. Recusado o *ultimatum*, o ânimo inflexível de João Gualberto concentrou-se em cumprir as ameaças.

Convém resumir as linhas de força desse processo dramático:

a) as normas tradicionais da patronagem sertaneja foram publicamente rompidas por José Maria, quando se recusou a prestar obediência ao chamado do *coronel* Albuquerque;
b) a notificação do governo estadual pelo *coronel* Albuquerque estende o campo do conflito, que passa a opor o *monge* à oligarquia estadual;
c) a fuga de José Maria para terras do Paraná amplia ainda mais o problema, na medida em que ativa, além das discussões entre os dois estados (em virtude do litígio sobre o Contestado), as forças de repressão do Paraná contra o *monge*; paralelamente, o comunicado feito

ao governo federal dá à questão alcance nacional;

d) as negociações conduzidas pelo *coronel* João Gualberto, com rara falta de diplomacia e nenhuma disposição para o diálogo, consagram o rompimento entre o líder sertanejo e as autoridades públicas, desencadeando, efetivamente, o conflito.

Nenhum dos acontecimentos etnográficos que integra essa trama constitui novidade para o leitor atento da bibliografia sobre o Contestado. A história pode ser rastreada, com riqueza ainda maior de detalhes, nos livros.

A idéia de resumi-los sob essa forma encadeada segue uma, inspiração de Victor Turner, que, a partir das elaborações de Gluckman e outros teóricos da antropologia social de Manchester, conseguiu dar-lhe sua formulação mais definitiva e famosa, sob a denominação de *drama social*.

Ao evidenciar as linhas mestras do processo que havia de resultar na guerra do Contestado, nossa intenção foi mostrar como os atores desse drama foram assumindo seus respectivos papéis e em termos de que argumentos procuraram pautar suas ações, dando-lhes consistência, plausibilidade e força de convicção.

Para levar a termo nosso intento, queremos chamar atenção para a retórica que caracteriza as razões invocadas individualmente por esses atores.

Fossem quais fossem os motivos conscientes do *coronel* Albuquerque, o fato decisivo de sua atuação não foi o de ter denunciado o ajuntamento sertanejo, apontando os riscos que dele pudessem resultar para a manutenção da ordem pública. Decisiva foi a maneira pela qual formulou sua denúncia.

A acusação de que os caboclos, liderados pelo *monge*, estavam empenhados no retorno à monarquia, desencadeou um modo peculiar de percepção dos acontecimentos. As coisas se colocavam, a partir daí, como se a própria República estivesse em perigo, e não apenas a vigência da lei, da ordem e dos arranjos tradicionais de poder na serra de Santa Catarina.

Assim, o que efetivamente fez o *coronel* Albuquerque foi ressuscitar o grande paradigma norteador da cultura política das elites brasileiras desde os primórdios da crise das instituições monárquicas. Mesmo que seu objetivo fosse somente o de dar ênfase à sua reclamação, assegurando-lhe a devida atenção por parte da oligarquia estadual, o teor de sua interpretação dos fatos teve a capacidade de deflagrar um *paradigma radical*:[9] monarquia *versus* república.

As implicações desse paradigma não eram de se desprezar, se levarmos em conta as graves crises institucionais, a contínua instabilidade política e a eclosão localizada da guerra civil que acompanharam, no país, a instauração do regime republicano em suas primeiras décadas. Menos ainda se contarmos entre suas peripécias o sobressalto que Canudos e o Conselheiro haviam provocado nas hostes republicanas.[10]

O peso desse paradigma ressalta ainda de modo mais claro quando se tem em mente que algumas ameaças mais sérias à ordem republicana e alguns dos mais amargos ressentimentos contra ela estavam vinculados às lutas políticas travadas no Brasil meridional, envolvendo dos federalistas de Gumercindo Saraiva aos seus "aliados monarquistas" da Revolta da Armada. Tudo isso estava ainda muito vivo na memória de todos e os mal-cicatrizados ferimentos abriam-

se, portanto, com facilidade. Esgrimir uma arma desse porte contra um relativamente obscuro taumaturgo sertanejo era, como os fatos posteriores haveriam de revelar, não só uma falta de medida, mas um desmando que cobraria elevado preço.

Para avaliar os possíveis efeitos dessa imprudência é suficiente uma comparação. Se o arraial de Canudos, insulado nos inóspitos sertões baianos, tinha desassossegado a República, quanto mais grave não seria o potencial incendiário de um movimento desencadeado num contexto historicamente marcado pela eclosão das veleidades autonomistas, pelo fervilhamento renovado do regionalismo gaúcho, pela germinação contínua das vocações caudilhistas, num espaço em que a permeabilidade das fronteiras e a iminência das questões de limites elevavam ao máximo a suscetibilidade das identidades locais ou nacionais.

Contra a magnitude desse paradigma (monarquia *versus* república) o que poderia fazer um pobre *monge* peregrino, cercado de desarraigados que, sob o signo trágico de uma indigência sem par, ansiavam pelo refúgio e conforto de uma vida sem males?

A resposta a essa pergunta estava contida na própria oposição. Para descobri-la, bastava desdobrar o significado do termo *monarquia*, atingindo, para além do sentido técnico de uma forma de governo, a concepção totalizadora de um modo de vida. Neste sentido, a monarquia sertaneja podia surgir como o protótipo de uma existência plena, tal como esta era representada no imaginário cristão do catolicismo caboclo.

A figura de José Maria não deve ser considerada, nesse contexto, com ligeireza. Tratava-se de alguém que não estava só: fazia parte de uma linhagem de profetas dos sertões meridionais. Tinha ancestrais ilustres. Não se afirmava ser ele irmão de João Maria?[11] Possuía, além disso, um rebanho de fiéis; verdadeiros afilhados que deve não só às aflições quotidianas ou extraordinárias da vida social no sertão, mas também, e talvez sobretudo, aos seus antecessores no exercício da missão profética.

Por isso devemos acautelar-nos diante da imagem tão ao gosto das elites políticas do litoral, que faz de José Maria um tosco "messias" de sertanejos supersticiosos e fanáticos.

A realidade é, como sempre, mais complexa. O catolicismo rústico, longe de um amontoado de crenças confusas e ritos instrumentais de natureza mágica, possui um quadro de referência solidamente enraizado na cosmologia cristã, particularmente sensível à vertente escatológica da revelação.

É precisamente nessa hermenêutica finalista que José Maria vai encontrar todo o poderio de um paradigma radical ainda mais terrível do que aquele mobilizado pelo *coronel* Albuquerque.

O *paradigma do milênio* com o qual vai responder às forças desencadeadas contra ele é um dos símbolos nodais da soteriologia do cristianismo vernacular. Nessa qualidade, remete a uma verdadeira constelação simbólica da qual fazem parte, além do aparecimento do anticristo (e do reino da confusão), o advento do reino de Cristo sobre a face da Terra, mercê de uma guerra santa do bem contra o mal, em que se pode conquistar, de um só e definitivo golpe, a salvação eterna e um lugar nas hostes dos bem-aventurados.

José Maria intui com bastante segurança o potencial de mobilização inerente a esse dispositivo presente no discurso dos pregadores do sertão, seja pe-

las freqüentes alusões ao apocalipse e às revelações de são João Evangelista, seja pelas interpretações dos exegetas do milênio, perpetuadas no catolicismo popular desde os Padres da Igreja.[12]

Nos termos da "ortodoxia" do catolicismo vernacular, esse paradigma tinha ampla legitimidade. Era uma dessas idéias das quais Ortega y Gasset diz que, ao invés de serem "sustentadas" (objeto de argumentação e disputa racional) pelas pessoas, são, ao contrário, o sustentáculo dos que nelas crêem.[13] Mais que lógicas, são sociológicas, na medida em que, para além do consenso dos intelectos, deitam suas raízes nessa "potência subterrânea" do *consensus gentium* à qual se tem dado os nomes de "communitas" e "socialidade".[14]

No começo da trajetória que levaria o *monge* do seu primeiro reduto em Taquaruçu ao fatídico encontro com as forças de João Gualberto nos Campos do Irani, José Maria confidenciava, a modo de profecia, a alguns de seus adeptos:

> "Eu vou começar a Guerra de São Sebastião em Irani, com os meus homens que lá me esperam. Mas olha, Euzébio, marque bem o dia de hoje. No primeiro combate sei que morro, mas no dia em que completar um ano me esperem aqui em Taquaruçu, que eu venho com o grande exército de S. Sebastião" (Documento Lemos, segundo Vinhas de Queiroz, 1966:119).

Essas palavras demonstram que no exato momento em que, intimidado, se apressa em fugir em direção ao Paraná, no instante em que, portanto, parece mais fraco, José Maria dispara contra seus algozes o *misterium tremendum* da escatologia bíblica.

O segundo ato do drama haveria de confirmar tudo isso. À testa de mais de trezentos homens, contra as setenta praças comandadas por João Gualberto, o monge morre na batalha do Banhado Grande. Na mesma ocasião morre também o comandante do Regimento de Segurança do Paraná, em meio a um verdadeiro massacre.

A comparação das duas mortes é elucidativa. O corpo de João Gualberto foi feito em pedaços pelos jagunços: "Piquem este desgraçado, que ele é o único culpado"[15] foram as palavras de um sertanejo. José Maria, ao contrário, foi sepultado numa cova funda. Não o cobriram senão com algumas tábuas. Diziam que era para facilitar as coisas quando de sua ressurreição.

O destino do corpo de João Gualberto não é determinado, como parece à primeira vista, por uma explosão irracional de crueldade. Em que pese a sua forma paroxística, essa crueldade não deixa de ter método. Este corresponde, por sua vez, de forma rigorosa, a uma concepção precisa da morte e dos ritos apropriados ao cumprimento desse processo de passagem radical. Dessa mesma concepção deriva também o procedimento adotado com relação ao corpo de José Maria. Para compreender o significado dessa afirmativa, no entanto, será necessário desenvolver algumas reflexões sobre a economia do milênio e o papel que nela desempenha a ideologia da terra.

II. A economia do milênio

Os adeptos de José Maria acreditavam no cumprimento integral de suas palavras proféticas. Após o combate do Irani, os sobreviventes migravam para

Santa Catarina. Além dos feridos, levaram consigo sua inquietação messiânica, transformada no único alento desse povo de párias.[16]

Por um breve momento, parecem decididos a se fazerem esquecer, dispersos, ocultos aqui e ali, embrenhados nas matas. Logo, no entanto, começam a reaparecer, fazendo-se notar pelo entusiasmo que lhes valeria mais tarde o apodo de "fanáticos". Procuram-se uns aos outros, retomando o conforto da relação com os "irmãos". Recerram a rede, reforçada agora pela peripécia comum e pela aguda consciência da fé partilhada.

Nesse ínterim, a rivalidade entre o *coronel* Albuquerque e o *coronel* Henriquinho se exacerba. Os ânimos fervem em Curitibanos. Albuquerque compensa o declínio do seu prestígio local com a posição importante ocupada no Congresso estadual. Em Perdizes Grandes, entre os sertanejos, começam a acontecer coisas assombrosas. Teodora, uma "virgem santa", tem visões nas quais José Maria lhe aparece.O fato se espalha. Gentechega de toda a parte. Frei Rogério Neuhaus vem "exorcizar" a vidente. Declara falsas as aparições. Exorta o povo a não lhe dar crédito. Tudo em vão. Os romeiros continuam afluir de todos os lados.

Em determinado momento, as coisas se precipitam. Surge Manoel, filho de Euzébio, avô de Teodora. Diz ter-se entrevistado com o *monge*. Traz ordens deste. Euzébio é o incumbido de recrutar para o exército encantado de são Sebastião os combatentes da "guerra santa". Todos devem segui-lo para o Taquaruçu.

À frente de sua parentela, o velho Euzébio, tendo posto em comum todos os seus haveres, peregrinou em demanda do local escolhido. Iam em estado de profunda exaltação religiosa, como ressaltam testemunhos da época. Em pouco tempo surgia, em torno de uma tosca capela de madeira, um novo arraial de romeiros. Era a cidade sagrada de Taquaruçu, onde o *monge* haveria de se mostrar, encabeçando o exército encantado. Começa a grande e alegre espera.

O tempo da expectação se desenrola sob o signo do milênio. Nas serranias começam a surgir os primeiros marcos da topografia legendária do Contestado.[17] São as *vilas santas*. Em torno delas vai travar-se a luta sem tréguas, com suas expectativas de morte e martírio. Dentro delas, no entanto, fervilha a vida dos "irmãos", numa ambiência que nada tem de sombrio ou opressivo.

A *vila santa* é uma festa. Como se dessa maneira retornassem à conjuntura original, em que a vocação messiânica de José Maria havia florescido, seus adeptos levam uma existência de congraçamento permanente. Convivem calorosamente. Ao som de violas, rabecas e tambores, extravazam seu júbilo em torneios, pontilhados de rezas e pregações, numa alternância de cenas heróicas e piedosas. Salvas de foguetes e "vivas" ressoam pelas quebradas, alimentando a animação dos recintos sagrados. Grandes ágapes se sucedem dia após dia. Os churrascos assumem, na feliz expresão de Duglas T. Monteiro, a proporção de verdadeiras hecatombes.[18]

Para os sertanejos, como para os gnósticos do cristianismo primitivo, o reino de Deus sobre a Terra começa com a sua fé. Não há, pois, razão para temer a morte, nem motivo para apegar-se à vida. A aurora do "novo século" baniu de suas existências as trevas do meio, varridas juntamente com as aflições do cotidiano.Todos crêem renascer para uma vida plena em todos os sentidos. Se Canudos tornou famoso o vaticínio aterrador — "o sertão vai virar mar, o mar vai vi-

rar sertão —, o Contestado merece recordação por sua radiosa expectativa, resumida na fórmula de um de seus adeptos: "Agora os velhos vão ficar moços."[19]

Nesse efêmero império da liberdade, o trabalho identificado com as rotinas do "velho século" não existia. As atividades obedeciam à concepção da plenitude do presente. Neste não poderiam ter lugar os empreendimentos cujo fruto era diferido no tempo. Em vez de plantar ou criar para colher e usufruir no futuro, preferia-se a caça, a coleta e a pilhagem.

As razões supostas dessa preferência podem prestar-se a mal-entendidos. Os sertanejos não eram movidos pela imprevidência nem pelo imediatismo imoral da cupidez. Sua escolha adquire todo o seu significado quando nos debruçamos atentamente sobre o que era a vida no *quadro santo*.

O recinto sagrado da *vila santa* tem sua morfologia própria. No centro, o *quadro santo* delimita o grande palco em que se desenrola o espetáculo da *vida santa*. Maria Isaura Pereira de Queiroz reconhece nele a reificação do que na Festa do Divino é apenas uma forma efêmera dentro de um rito processional.[20]

São os eventos encenados no contínuo espetáculo das cerimônias que escandem na nova temporalidade dos dias e dos trabalhos, conferindo-lhes, pelo caráter dramático, uma nova qualidade.

A interminável seqüência dos enunciados rituais segue uma marcação rigorosa. Obedecendo a uma codificação detalhada de entradas e saídas, os grupos se dispõe no interior do *quadro santo*, formados para as orações e prédicas quotidianas.

O grande texto dramático, no qual se baseiam esses autos religiosos do sertão do Contestado, é um romance de cavalaria. A *História de Carlos Magno e dos doze pares de França*[21] concede aos sertanejos mais do que uma oportunidade de entretenimento. Fornece-lhes um conjunto de *tropas* capazes de dar sentido e conferir plausibilidade a um gênero de vida distinto.

O grande prestígio de uma gesta de cavalaria nos campos altos e serras catarinenses não deve ser considerado um fato surpreendente. Às pessoas cultas do litoral a intensa circulação de uma versão ibérica do ciclo de Carlos Magno poderia parecer bizarra. No contexto sócio-histórico do Brasil meridional, entretanto, esse tipo de literatura épica nada tem de estranho. Quadrava, ao contrário, muito bem, tanto com a tradição oral dos relatos heróicos, quanto com o próprio modo de viver do caboclo, acostumado às lutas e refregas, admirador das proezas galantes e cultor apaixonado do *entrevero*, esse combate singular à arma branca.

A partir dessa observação não parece descabido dizer que a *História de Carlos Magno e dos doze pares de França* foi para a educação moral e sentimental dos sertões brasileiros o mesmo que foi para a educação dos gregos os textos de Homero. Esses dois filões da épica, ambos perpassados pelo maravilhoso (pagão num caso, cristão no outro), podem ser aproximados, ainda, em virtude do modo recitativo com que difundem a tradição da narrativa heróica.

A leitura dramatizada e comentada da *História de Carlos Magno* já fazia parte do elenco de recursos para a edificação dos fiéis usado por João Maria. Como seu venerável antecessor, também José Maria era uma espécie de rapsodo da gesta carolíngea, recitando-a para um público que o ouvia de joelhos num verdadeiro êxtase beatífico.

Esse último ponto merece uma observação. Falar em êxtase beatífico pode sugerir que se tratava de uma emoção singular limitada àquele auditório, mercê de seu envolvimento com a pregação milenarista. Talvez fosse prudente recordar, a propósito, que a atitude designada com essa expressão por Crivelaro Marcial[22] era menos o resultado de um transporte místico peculiar aos ouvintes de José Maria do que a postura (exceto a posição genuflexa) com que a gente do interior costumava acompanhar, de modo geral, os contadores em suas récitas. Não se trata, portanto, da manifestação espontânea de emoções inefáveis, mas de uma bem-estabelecida estética da recepção sertaneja.

Assim, podemos não só demonstrar as ligações que, para a imaginação cristã medieval, existiam entre o "imperador de barba florida", mas, além disso, formular algumas idéias capazes de abrir uma perspectiva para certas implicações que o paradigma do milênio teve com relação às morfologias e processos sociais.

Com efeito, se considerarmos ainda uma vez o ano 1000, como surge nas descrições e análises da historiografia, vamos descobrir que a expectativa milenarista teve um papel mais importante para todo o desenvolvimento da Europa feudal, na Baixa Idade Média, do que se costuma supor.

Instituições fundamentais surgiram dentro desse clima de expectação. Num esforço para sustar as dissensões internas (da "Casa de Deus"), a Igreja impõe os dispositivos da Trégua de Deus e da Paz de Deus. Há um enorme esforço para reformar os costumes monásticos. A peregrinação se desenvolve a ponto de dar origem a um verdadeiro sistema. Com ela torna-se mais aguda a consciência de que o homem é um *viator mundi*.

Esses fiéis, firmemente convencidos do caráter efêmero da existência e dos bens terrenos, dedicaram-se, no entanto, à construção de alguns dos mais notáveis e duradouros monumentos da civilização européia. Para erguer os mosteiros e as catedrais, mobilizaram uma imensa e complexa rede de recursos. Concentraram gente; buscaram matérias primas; abriram roteiros de comércio e abastecimento; estimularam atividades; desenvolveram técnicas e desbastaram florestas.

À luz de tudo isso, torna-se fácil identificar na elaboração, consolidação e, finalmente, no esplendor dessa Europa feudal a positividade dos efeitos da *lei do milênio* na comunidade cristã medieval. Graças a ela configura-se com mais nitidez aquilo que poderia ser apropriadamente visto como *uma economia do milênio*. Com essa perspectiva, podemos reconhecer o verdadeiro alcance da expressão: a economia do milênio é a administração da casa do Senhor com vistas à sua vinda próxima.

III. A luta, a morte e a terra no Contestado

A "guerra santa" do Contestado durou até 1916. Por quatro anos, mais ou menos, o exército de são Sebastião sustentou uma luta sem trégua. Os conflitos cobriram um território de aproximadamente 28.000 km², mobilizando cerca de 15.000 combatentes. Destes, mais da metade eram "fanáticos". As tropas oficiais, seis mil homens (sem contar os corpos auxiliares de vaqueanos), representavam em torno da metade do efetivo do Exército brasileiro.[23]

A morfologia espacial da área conflagrada sofreu alterações ponderáveis. Foi

coberta por uma extensa rede de *vilas santas*, agrupando uma população sertaneja estimada em vinte mil habitantes, em um flagrante contraste com a forma dispersa de seu *habitat* anterior. Essas vilas chegaram a constituir conjuntos complexos, articulados por um sistema de "redutos", "redutinhos"e "guardas". Tais conjuntos definiam verdadeiros "recintos sagrados", cujo melhor exemplo é Santa Maria. Santa Maria designa, ao mesmo tempo, o território do vale onde se constituiu a mais famosa rede de vilas santas e o seu assentamento mais expressivo: a cidade sagrada de Santa Maria, espécie de capital dessa Nova Jerusalém.

Esse arranjo do espaço junto com a morfologia social característica das *vilas santas* define uma anti-estrutura, nos termos consagrados pelas análises de Victor Turner. Anti-estrutura em vários sentidos, pois reúne o que estava disperso e dá centralidade ao que estava na margem, opondo-se aos lugares tradicionais da autoridade e do poder constituído — as cidades de Lajes, Canoinhas e Curitibanos, que os "fanáticos" querem destruir e reedificar sobre bases sagradas. Anti-estrutura também no que tange à ordenação das relações sociais. No interior dos "redutos" as formas tradicionais do compadrio e da patronagem mudam. Os papéis sociais determinados por sexo e idade se alteram e, em certos casos, se invertem. O mesmo acontece com as rotinas relacionadas ao trabalho. O tempo se escande de forma diferente. Os "dias santos" se multiplicam. Duglas Teixeira Monteiro observa que o calendário das *vilas santas* é todo *encarnado*, em alusão aos dias marcados das "folhinhas" e ao drama sacro que dá substância aos personagens do milênio.

O recinto sagrado abriga uma sociedade organizada de acordo com novas hierarquias. O sistema de atitudes que congrega essa irmandade é descrito com base no termo "igualitarismo comunitário". Expresso nos depoimentos, esse "igualitarismo" refere-se principalmente ao modo de distribuição dos recursos. A regra do dom e da reciprocidade elide as trocas comerciais ("Tudo era dado, se alguém vendia era morto"). Esse fato ajuda a compreender o evergetismo predominante nas *vilas santas*, onde a prodigalidade dos ágapes só tinha igual no espírito de renúncia com que os adeptos abandonavam seus bens para juntar-se aos "irmãos".

Não há, no entanto, anarquia. Em vez dela, vamos encontrar a monarquia, apoiada na convicção absoluta que tinham os caboclos da legitimidade dessa forma de governo. Desejavam o império, "esse (...) que estamos esperando e se Deus quiser havemos de ter nem que chova sangue".[24]

A monarquia sertaneja tem uma vida cerimonial muito rica. Os churrascos são verdadeiras *refeições morais*, no sentido durkheimiano. Nota-se em tudo um grande esforço simbólico, que começa pelo território do próprio reduto, nucleado pelo *quadro santo* e eivado de "cruzeiros", "calvários" e outros *sacella*. Os adeptos se reúnem em confraria, formando segmentos identificados por insígnias e orações particulares. Cada irmão é rebatizado e renominado, tem o cabelo cortado à escovinha e a barba raspada. Por isso eram ditos "pelados". Sob estandartes e bandeiras brancas, ornadas por cruzes verdes ou azuis, entregavam-se a uma variedade de elaborados ritos processionais. O intercurso social quotidiano obedece a inúmeras prescrições, que dão origem a uma autêntica etiqueta. Além disso, são desenvolvidos dispositivos de alocação de responsabili-

dade, com os seus correspondentes ritos de acusação, julgamento e execução.

A todo esse investimento simbólico corresponde um esforço pragmático de igual intensidade. Era preciso manter um sistema de comunicação entre os assentamentos. Com isso se resolviam, além dos problemas de segurança, aqueles relacionados com o aprovisionamento. A própria gestão das povoações exigia cuidados permanentes. Da mesma forma, o contato com o mundo exterior precisava de atenção, pois era necessário manter ligações de natureza comercial, bem como uma espécie de serviço de inteligência, "bombeiros".

A iminência do "fim dos tempos" desloca a vida para uma espécie de *theatrum mundi*,[25] condensado de forma exemplar na "guerra santa", que se apresenta como algo inelutável, em conseqüência da interpretação apocalíptica. Como o Quaderna de *A pedra do reino*, José Maria é um decifrador. Consegue penetrar no sentido do *liber mundi*. Vê os sinais e os reconhece como emblemas do milênio.

Na prosa do mundo surgem as marcas da presença do anticristo. A casa de Deus está dividida. Abandonada a Monarquia, sucedem-se as lutas internas. A República separou a religião do Estado, os estrangeiros têm precedência sobre os filhos da terra. Territórios são disputados.[26] As rivalidades políticas se multiplicam com a disputa das concessões fundiárias, configurando um estado de confusão que equivale, para o decifrador, ao anúncio da batalha final.

Tudo gira, portanto, em torno da "guerra santa", que não é mais do que uma antecipação do conflito derradeiro a ser travado contra os ímpios pelo exército encantado de são Sebastião.

De modo geral, as análises tendem a destacar nessa luta o seu caráter de guerrilha, rendendo talvez homenagem a uma forma de combate promovida e celebrizada pelas insurreições camponesas do nosso tempo. Destacam, sobretudo, uma tática eficiente no enfrentamento dos dispositivos militares convencionais. Determinadas circunstâncias que acompanham essa tática, no caso do Contestado, embora consignadas na etnografia, continuam, porém, a causar admiração.

Para compreender a "guerra santa", é necessário mais do que a referência às suas funções manifestas (o confronto armado) ou latentes (a solidariedade do grupo). É preciso ir além. Devemos admitir a possibilidade de encontrar nos dados disponíveis os materiais para a elaboração de implicações até aqui ocultas. Por isso, desejamos recordar, em poucas linhas, como era a "guerra santa".

As técnicas das escaramuças e da alternância do fustigamento e da retirada; o papel desempenhado, nesse particular, pelo superior conhecimento do terreno; a inventividade na composição e utilização do armamento, explorando todas as possibilidades; o equacionamento do grave problema do apoio logístico e da atuação atrás das linhas inimigas — tudo isso são fatos conhecidos e apreciados.

Outros elementos, no entanto, além de desempenharem funções na aplicação eficaz da tática de guerrilha, podem revelar-se importantes quando, para além do dado militar, se trata de compreender a natureza dessa guerra.

Nas suas batalhas e refregas, os "fanáticos" usam verdadeiras técnicas de apavoramento. Bradam imprecações e esconjuros. Urram vivas estentórios. Atroam os ares com salvas de foguetes. Animados pelo clamor das mulheres, os

guerreiros se desencadeiam sobre o inimigo em arriscadas investidas.

Esse desassombro vai manifestar-se, principalmente, nos assaltos a arma branca. A todas as formas de luta, os caboclos preferiram sempre a do *entrevero*. Arremetiam brandindo suas espadas (muitas delas de pau), às quais davam nomes altissonantes, acometendo um adversário no mais das vezes espavorido.

São como espectros, quando aparecem de súbito saltando de uma dobra do terreno, de trás de um pinheiro ou penhasco, de dentro das grotas e matagais. Sua indiferença diante da morte converte-se, nessas ocasiões, em verdadeiro entusiasmo. Combatem transfigurados pela máscara de Górgona.[27]

Não queremos dar a essa evocação o aspecto de frivolidade erudita. Por isso nos apressamos em estabelecer uma conexão significativa. O *furor guerreiro* está presente, também, na epopéia de Carlos Magno, encarnado pela figura do conde Roldão, portador do epíteto "Furioso". Esse era, ao que tudo indica, o modelo da virtude guerreira dos sertanejos, atualizado não só na legenda do Contestado, mas na gesta das lutas políticas do Brasil meridional, de David Canabarro e Bento Gonçalves a Gumercindo Saraiva.

Além das diversas formas qualificadas da violência que as análises têm apontado e discutido, vamos encontrar no Contestado uma outra espécie de violência — a *violência* inspirada.[28] Esta alcança seu paroxismo na relação dos combatentes sertanejos com os cadáveres dos inimigos. Costumavam fazê-los em pedaços. O verbo usado na descrição é *picar*. Desenterravam os adversários mortos, deixando-os de bruços, com o crânio marcado por um talho em cruz, para serem fuçados pelos porcos do mato e retalhados pelas aves de rapina.

Os relatórios de campo dos oficiais detêm-se nesses fatos com repulsa e consternação.[29] O horror que expressam comprova não só o impacto dessas práticas sobre o moral das tropas republicanas, seu efeito de escarmento, mas também a perplexidade dos homens diante das manifestações da originalidade radical do Outro.

Para a antropologia, a distância tem uma virtualidade positiva, por que, segundo Robert Darnton, "os antropólogos descobriram que as melhores vias de acesso, numa tentativa para penetrar uma cultura estranha, podem ser aquelas em que ela aparece mais opaca. Quando se percebe que não se está entendendo alguma coisa — uma piada, um provérbio, uma cerimônia — particularmente significativa para os nativos, existe a possibilidade de se descobrir onde captar um sistema estranho de significação, a fim de decifrá-lo."[30]

Nesse aspecto, parece oportuno referir-se a mais outro fator de estranheza. Em uma guerra cujo trunfo é a agilidade dos movimentos táticos, um adversário que não deixa em campo um só de seus mortos há de parecer, sempre, incompreensível. Mais incompreensível ainda, porque o mesmo zelo empregado na remoção dos "irmãos" caídos, vai aparecer, também, na pertinácia com que são exumados os cadáveres do inimigo e na obstinação feroz com que é impedido seu sepultamento, quando os sertanejos permanecem senhores do terreno.

Todo esse empenho devia representar um acréscimo nada desprezível para o esforço de guerra. Sobrecarregava combatentes recém-saídos de peripécias extenuantes, às voltas, ademais, com a trabalhosa edificação da *vida santa*.

A retirada com mortos e feridos é, no entanto, uma exigência consignada na própria organização das unidades de combate. Os piquetes marchavam para a luta após toda uma série de precauções sacralizadoras. Eram abençoados junto com suas armas e insígnias. Entoavam suas rezas de combate (coletivas ou individuais) e traziam ao peito os "patuás" que lhes garantiam o "corpo fechado" e continham pequenos crucifixos em madeira ou metal, fragmentos de orações miraculosas e a "medida do santo" — uma fita com o comprimento correspondente ao da altura do *monge*.[31]

Um piquete não era, como um regimento, um conjunto de indivíduos aprestados para o combate. Era um conjunto de pares de guerreiros. Cada qual combatia lado a lado com um companheiro. Um era responsável pelo outro, eventualmente para trazer de volta o seu corpo.[32]

Essa profusão simbólico-ritual torna pouco crível que o tratamento dado aos cadáveres dos inimigos correspondesse apenas a um surto irracional do ânimo profanatório, uma expressão grosseira da disposição de vingança. Contra essa idéia, fala, também, o fato de que esses procedimentos eram sistemáticos. Não surgiam como conseqüência esporádica de combates mais encarniçados. Manifestavam-se com a recorrência escrupulosa dos comportamentos obsessivos. A própria maneira de agir revela a presença do preceito. Os inimigos eram desenterrados, picados, virados de bruços e marcados. E tudo isso era tão obrigatório quanto os rituais de inumação dos "irmãos" mortos na peleja.

Estamos, pois, diante de um rito mortuário. Ficamos desconcertados, porque este se desdobra nas duas vertentes destinadas, uma aos companheiros, a outra aos adversários. Está claro, no entanto, que se trata de uma oposição complementar. Cada parte desse díptico deve, em conseqüência, ser compreendida com referência à outra.

Os "irmãos" não só têm de ser enterrados, como devem sê-lo no interior do recinto sagrado dos redutos, ao cabo de rituais cuja descrição não possuímos, mas que nem por isso deixamos de imaginar elaborados. Alguns fragmentos, dispersos nos relatórios e depoimentos, apóiam essa suposição. Sabemos, por exemplo, que os enterramentos eram feitos pelos *doze pares de França*. E o general Setembrino faz referência à "fúnebre melopéia por alma dos *irmãos* que passaram do exército da terra para o dos invisíveis" dizendo que tal melopéia se ouvia na manhã após uma escaramuça com os sertanejos nas cercanias de Papanduva. Os inimigos da monarquia sertaneja, ao contrário, não podem ser enterrados. E, caso já o tenham sido, torna-se *necessário* exumá-los. O caráter expressivo desse desenterramento equivale, portanto, à negação de um direito através de um enunciado ritual inequívoco: os adversários do exército encantado não podem repousar na terra. Não podem sequer permanecer inteiros. Devem ser destroçados e servir de pasto aos animais.

Não estamos aí diante de uma manifestação de impiedade, como parece a alguns. A recusa do direito de inumação dos inimigos corresponde antes à rigorosa aplicação dos preceitos resultantes de uma certa concepção da *terra* e do papel desta na economia do milênio.

O grande conflito social do Contestado nasce, em última instância, do desacordo quanto a esse valor fundamental que é a *terra*. Com relação a ela, desenvolve-se toda uma política do signifi-

cado.[33] Esta envolve diferentes atores cujas orientações cognitivas são mais ou menos discrepantes e concorrentes.

Para os trustes estrangeiros, corporificados pela Southern Lumber e pela Brazil Railway, a terra é um objeto necessário para o empreendimento de colonização, na medida em que lhes proporciona as possibilidades de lucro capazes de torná-los atraente para os seus investidores, sob a forma de dividendos pagos aos acionistas.

Para o governo federal, ela representa, sob a espécie da terra devoluta, um recurso em potencial. Este é passível das mais diversas utilizações no jogo político, onde vai aparecer sob a forma de concessão, negociada em troca de uma contrapartida cuja natureza e retorno podem variar de acordo com as inflexões dadas ao projeto de nação que se pretende implementar.

Para Santa Catarina e o Paraná, a terra, sob a espécie do *território*, implica o maior ou menor peso político no contexto da federação. Sob a forma de estoque de terras devolutas, servirá às oligarquias estaduais como recurso político para a expansão e consolidação de suas redes de alianças dentro dos respectivos estados.

Os *coronéis* são os beneficiários potenciais das concessões que pode fazer quem detém a máquina do governo estadual. Quando obtem terras por esse modo, ampliam seus recursos no nível local, mas ficam comprometidos com uma oligarquia no jogo político de seu estado.

O último elo dessa cadeia são os sertanejos, tradicionalmente vinculados pela patronagem aos potentados locais. Para esse segmento, a terra passou a significar a experiência extrema do desarraigamento. Em sua perspectiva, os demais protagonistas vão aparecer como os fautores do caos, que se estabelece *precisamente* a propósito da terra.

Recapitulada de modo livre, para que se evidencie a dimensão metafórica do processo, a história poderia ser contada da seguinte maneira: expulsos de suas terras, os caboclos começaram a vagar. Em determinado momento, vieram a reunir-se numa festa. Era uma festa cristã, em torno do Bom Jesus que, na agreste teologia sertaneja, representa o padecimento da *terra* sob a opressão dos rigores invernais. Na festa encontraram um *santo homem*. Muitos o conheciam em virtude dos seus prodígios. Em torno dele se juntaram e, segundo alguns, proclamaram a "monarquia", em meio a grandes festas, "vivas" e foguetórios. Com isso teve início uma grande encenação, talvez a maior já conhecida por qualquer festa de arraial nos sertões brasileiros. O *santo homem*, no entanto, foi obrigado a fugir perseguido pelos seus inimigos. Lutou contra eles e foi morto, mas disse que ia voltar. Ia aparecer um ano depois, no lugar da antiga festa. Viria com o exército encantado. Todos acreditaram e, na época certa, se reuniram outra vez. Era a época do milho verde e das melancias.

Esta poderia ser a história mítica do reencantamento do mundo nos sertões do Contestado.

Com esse reencantamento, entretanto, a *terra* assumiu um novo significado. Tornou-se *um valor* tão radical quanto o paradigma dentro do qual vai adquirir seu novo sentido. De acordo com a mais lídima tradição, essa *terra* deixa de ser um objeto no jogo da riqueza e do poder, para desempenhar um papel fundamental na economia da salvação.

Nos ritos funerários do cristianismo, enterrar os mortos é um procedimento necessário à passagem destes para o ou-

tro mundo. Na constelação de metáforas que falam dessa passagem, a terra ocupa um lugar central, como têm procurado demonstrar alguns estudos[34] recentes sobre a morte e o lamento ritual em sociedades mediterrâneas, seja na tradição antiga, seja sob a égide do cristianismo. À terra cabe reabsorver a carne que dela proveio, pois o pó deve retornar ao pó. O paralelismo dos destinos do corpo e da alma, tão bem focalizado por Hertz,[35] permanece na tradição cristã da morte. A perfeita decomposição do corpo atesta o êxito da passagem.[36] De certa forma, pois, o caminho para o outro mundo passa pela *terra* e pelo desempenho de ritos mortuários apropriados. Dos que são enterrados sem eles, dos suicidas, dos malditos e excomungados, dos malvados e dos imorais e daqueles que não foram inumados, acredita-se estarem condenados a vagar perpetuamente.

Esse significado encontra-se também no paradigma do milênio, ao qual aderiram os seguidores de José Maria. Quando eles enterram seus "irmãos" mortos na "guerra santa" no recinto sagrado de seus "redutos", abrem-lhes o caminho mais direto para o exército encantado de são Sebastião, onde vai encerrar-se definitivamente sua vida errante. Quando desenterram e desfiguram os cadáveres de seus inimigos, sentenciam-nos a uma errância perpétua, vedando-lhes de modo irrecorrível o acesso ao milênio.

É necessário continuar falando da morte, para que os desdobramentos do tema permitam a compreensão mais nítida da função da terra nos ritos mortuários peculiares cuja atualização vai marcar de forma indelével a "guerra santa" do Contestado.

Com essa finalidade, temos de retornar à morte de José Maria, no Faxinal dos Fabrícios. Interpretada retrospectivamente, esta mostra-se como a verdadeira conjuntura inaugural da "guerra santa".

Nessa qualidade, os fatos sucedidos nos Campos do Irani são, sob vários aspectos, reveladores. Com eles a *morte gloriosa* e a recusa de sepultura aos corpos dos inimigos assumem um caráter exemplar. A cada novo episódio do conflito reeditavam-se a bravura temerária e o arrebatamento entusiástico com que o *monge* e seus adeptos haviam combatido sua primeira batalha contra as forças republicanas. Do mesmo modo repetir-se-ia o quadro sinistro dos cadáveres despedaçados e insepultos, bem como o surpreendente desaparecimento dos corpos dos "fanáticos", após cada refrega.

Desde o primeiro momento há, portanto, um evidente contraste no destino que se dá ao corpo dos "irmãos" e naquele que é infligido ao dos adversários. É lícito supor, igualmente, que o massacre dos setenta praças do Regimento de Segurança do Paraná pelos cerca de trezentos seguidores de José Maria não tenha se dado, simplesmente, em virtude da superioridade numérica, mas também (e talvez até sobretudo) pelo ímpeto avassalador dos últimos.

A paixão dos combatentes sertanejos manifesta-se no tratamento a que foi submetido o corpo do *coronel* João Gualberto e tem seu paralelo mais eloqüente no zelo com que os adeptos de José Maria cuidaram dos restos mortais deste. Basta recordar como picaram os despojos do primeiro e dispuseram em seu sepulcro o cadáver de José Maria, mantendo-se junto dele em vigília, como relata o depoimento Ferrante.[37]

Da mesma forma, como era necessário garantir ao monge a realização da passagem, depositando-o na terra para

que dela pudesse ressurgir, era necessário impedir o *coronel* João Gualberto e seus comandados de cumprirem este mesmo ciclo, evitando, pois, seu ingresso no milênio.

O destino desses últimos será, de resto, o mesmo que os "fanáticos" vão dar, em seus redutos, aos réprobos, quando aparecem no seio da "irmandade".[38] Isso parece suficiente para demonstrar que os procedimentos pelos quais se notabilizaram os "fanáticos" eram decorrentes de uma interpretação sistemática da própria idéia do milênio.

Para tal hermenêutica, o advento do milênio é inseparável da imagem de uma *batalha final* entre as forças do bem e as hostes do anticristo. O mal surge como algo mais do que a simples ausência ou o desvio do bem. É, ao contrário, entendido como princípio ativo, e nessa qualidade deve ser extirpado pela completa aniquilação dos que lhe são devotados: neste caso, sob a espécie das forças da República, essa forma inautêntica, ausente dos quadros originais da criação divina.[39]

No contexto da "guerra santa", não há, pois, lugar para uma atitude piedosa em face do inimigo morto. A vida santa é uma *palingenesia*, um renascimento, uma regeneração da ordem divina sobre a terra. É o milênio encenado. Mais que isso, é o milênio vivido, do qual, no entanto, faz parte a virtualidade iminente do confronto final. Com relação a este é preciso se prevenir, cuidando de engrossar as hostes do exército encantado, pela aceitação da *morte gloriosa*, e rarefazendo, ao mesmo tempo, as fileiras do anticristo, evitando a passagem dos seus servos.

Nesse processo a *terra* vai aceder a um valor mais alto e mais fundamental. Com ele, retoma a dimensão axiológica que lhe concede a cosmologia cristã. Por isso, não devemos nos surpreender diante do elevado poder de contaminação desse valor ao longo da guerra.

Os dados etnográficos atestam que, no decorrer do conflito, a preocupação das forças republicanas com o problema da inumação dos cadáveres vai num crescendo. Ocupam-se em disfarçar cuidadosamente as sepulturas de seus companheiros para evitar o quadro aterrador dos desenterrados. Mais para o final da guerra, as próprias forças republicanas parecem ter-se empenhado na exumação de "fanáticos".[40] A verossimilhança desses dados pode ser aferida pela ferocidade com que passou a travar-se a luta, sucedendo-se massacres e degolas, de outro ponto de vista inúteis e simplesmente criminosos.

A inumação é, pois, um *valor* profundo e partilhado das concepções cristãs a respeito da morte e do ingresso no outro mundo.

Podemos agora retomar o termo *fanáticos* até aqui usado entre aspas e por suas virtudes denotativas. A *violência inspirada* resulta do caráter de "vivência" que tem o paradigma do milênio entre os sertanejos do Contestado. Com ele, perde-se a noção da assimetria entre o modelo e o que este inspira. Não há mais a menor distância entre o homem, possuído pela utopia, e sua ação. O milênio se constrói pela reiteração da disciplina mística que se manifesta tanto no *ménos* (furor), que comprova o valor guerreiro do jagunço, quanto pela *visão* que corrobora o carisma de sua crença.

O *fanático* surge, sob essa luz, como o portador de uma crença irrelativa. Como visionário, torna-se completamente cego para a existência de quaisquer outros parâmetros, presa de *summa admiratio* que sua fé suscita. Pode-se

afirmar sua perfeita identidade com o mundo tal como é concebido no paradigma do milênio, ao qual adere literal e escrupulosamente. Religiosamente, deveríamos acrescentar, pois este é o significado inerente ao adjetivo *religiosus*, aplicado ao homem que cumpre integralmente os preceitos de sua fé sem ressentir-se deles como de um constrangimento.

O milênio é, para os *fanáticos* do Contestado, uma realidade não apenas próxima, senão íntima. Corresponde plenamente às suas expectativas e, desse modo, pode aparecer-lhes como a realização de um anseio, quase como uma escolha.

Com essa perspectiva, o quadro da "guerra santa" deixa de nos parecer tão insólito. A começar pela morte gloriosa, não só passamos a compreender o paradigma épico do guerreiro (furioso) das novelas de cavalaria, mas descobrimos, para além dele, a atualização do martírio como *paradigma radical* de cristandade.[41]

O *ethos* da "guerra santa", determinado pelo comportamento dos fanáticos, resulta, pois, da compreensão que estes têm do milênio. Para eles, entre as forças do bem e as do mal não há qualquer medida comum. Aos republicanos costumavam referir-se como "cães" e à República como "lei do cão". Essa rejeição de seus adversários para além das fronteiras do humano aparece, ainda, na freqüente designação destes como "bichos" e "peludos".

Com base nessa negação do laço comum fundamental de humanidade, o comportamento dos *fanáticos* com relação aos corpos dos "peludos" está longe de se configurar como ato falto de piedade. O mesmo se poderá dizer da pilhagem, que, na crônica contemporânea dos acontecimentos e nas análises posteriores, deu sempre margem a controvérsias. No foco delas estava a questão de saber em que medida a pilhagem poderia (ou não) ser considerada como roubo, delito agravado quando se trata de cadáveres, pois, nessas circunstâncias, tenderia a assumir nítidas conotações de impiedade.

Para compreender o significado das práticas de pilhagem, devemos reportar-nos uma vez mais à natureza que os sertanejos atribuem ao conflito. Chamam-no de "guerra santa". Essa designação tem uma amplitude que não se revela de imediato. Não se refere apenas a uma guerra em que os contendores pertencem a diferentes afiliações religiosas cujas esferas de influência visam expandir-se às expensas uma da outra. Tudo isso faz parte da "guerra santa", mas não é suficiente para definir-lhe o caráter.

O grande modelo da "guerra santa", que é parte da tradição cristã e que como tal, impregna a literatura dos ciclos épicos da cavalaria, pressupõe, na verdade, uma dimensão escatológica. Na Europa medieval a expectativa do milênio não está ausente do grande movimento das cruzadas contra os "infiéis". Da ideologia das cruzadas faz parte a idéia da *guerra justa*. Ao combatente dessa guerra são assegurados a salvação imediata, no caso de sua morte no desempenho da missão e corpos e bens dos "infiéis", no caso de sua vitória.[42]

O valor que, sobre todos os outros, deve ser arrebatado aos "infiéis" é a terra. Não simplesmente como dimensão potencialmente ativa na reprodução material da existência, mas na sua qualidade de *terra santa*.

O imaginário cristão permite associar à idéia de *terra santa* seja a topografia legendária do Evangelho, cujo centro é

Jerusalém (a Terra Santa propriamente dita), seja a idéia de *campo santo*, lugar onde repousam os fiéis, aqueles que, por ocasião do milênio, poderão figurar entre os justos.

O empreendimento da "guerra santa" medieval visava arrebatar aos "infiéis" o Santo Sepulcro e com ele as relíquias e os demais lugares sacralizados pela paixão, morte e ressurreição do Cristo. *Terra santa*, no entanto, não é apenas a da epopéia fundadora de Jesus. O termo se refere, com freqüência, aos recintos sacralizados dos cemitérios cristãos, ao *campo santo*, do qual se excluem os réprobos, apóstatas, suicidas, excomungados, hereges impenitentes ou outros de qualquer forma malditos, como, por exemplo, *os infiéis* (muçulmanos, judeus, pagãos).

As implicações desse campo de desdobramento das metáforas para a ideologia da terra no movimento do Contestado são cruciais. Trazem-nos de volta às motivações do conflito. Mostramos, no início, o processo de despojamento a que foram submetidos os sertanejos, muitos dos quais haveriam de se juntar a José Maria. Desencadeado o surto milenarista, vimo-los constituírem sua rede de *vilas santas*, para formar um autêntico recinto sagrado. Sua vida dentro dele, marcada pelo desenvolvimento da "guerra santa", revela um dado paradoxal. Os *fanáticos* deixaram de semear, como estavam acostumados a fazê-lo, na sua existência camponesa. Ao contrário, empenharam-se, encarniçadamente, em reservar a *terra santa* aos corpos de seus "irmãos". Esse fato, normalmente atribuído às circunstâncias do estado de guerra, admite, no entanto, uma interpretação simbólica.

A inumação dos *fanáticos* poderá, então aparecer, à luz do milênio, como a cuidadosa semeadura dos justos que, dessa forma, vão renascer no exército encantado de são Sebastião. Neste sentido, *a terra* apresenta-se como sujeito em um processo de transformação capaz de converter a *morte gloriosa* no começo de uma nova vida, superação definitiva da condição de despojamento e desarraigamento dos camponeses de Santa Catarina e Paraná.

Não é exagero, pois, considerar que se estava em face de uma sociedade *in statu nascendi*, autônoma, ademais, pois não dependia senão dos recursos e do grau de mobilização dos próprios caboclos. Por isso, não deixa de ser interessante a especulação sobre quais teriam sido os resultados do processo, se este tivesse podido superar a *communitas espontânea* do surto quiliástico, ingressando na *communitas normativa* das formas institucionais consolidadas. A luta e seu trágico desfecho não permitiram, entretanto, a rotinização do carisma.

E, por isso, o desenvolvimento posterior da ideologia da terra pertencerá, para sempre, ao reino das conjecturas.

Isso posto, desejamos concluir. Em seu comentário sobre a metáfora da esfera de Pascal, Jorge Luiz Borges termina por afirmar: *"Quizá la historia universal és la historia de la diversa entonación de algunas metáforas."*[43] A saga da "guerra santa" do Contestado nos proporciona, neste sentido, uma notável, porém nem sempre bem-interpretada inflexão da metáfora da terra na história das lutas sociais dos sertões brasileiros. A propósito das dificuldades de compreensão dessa metáfora, não há melhor alternativa senão enfatizar o caráter precário e fugidio da atribulação do significado. Palavras não devem nos iludir. Michel Foucault gostava dos poemas de seu amigo René Char, em espe-

cial de um verso: "A história da humanidade é uma seqüência de sinônimos de um mesmo vocábulo: desmentir isso é um dever."

Se tivermos conseguido convencer nossos leitores da densidade semântica do significante *terra*, ajudando a esclarecer o seu significado e papel na cosmologia milenarista do Contestado; se tivermos semeado neles a salutar desconfiança das interpretações feitas a partir da ótica "civilizada" do litoral; se lhes tivermos inspirado uma certa consideração por esse catolicismo rústico, com sua agreste hermenêutica da escatologia cristã; se, no nosso texto, a epopéia sertaneja da "guerra santa" tiver podido surgir aos seus olhos em toda a sua expressividade e grandeza, então podemos considerar realizada nossa tarefa no cumprimento dessa obrigação, que não encerra apenas o anseio do poeta, mas todo o dilema em torno do qual a antropologia procura tecer seu discurso.

Notas

1. "Com um misto de tristeza e de raiva, viam o governo apoiar a Companhia na promoção de núcleos coloniais, onde estrangeiros se estabeleciam nas terras que antes ocupavam; viam os colonos serem protegidos e assistidos, enquanto eles, verdadeiros homens da Terra, não eram considerados, nem se lhes dava atenção" (Thomé, 1983: 155-6).

2. "Por uma longa extensão do interior do Brasil, o culto do Bom Jesus era celebrado pelos sertanejos depois que haviam derrubado o mato para as suas roças, mas antes da queimada. Era um rito de nítido caráter agrário; a imagem do Bom Jesus representava o Cristo com o corpo cheio de chagas, as mãos amarradas, segurando uma cana verde. Aos fiéis lembrava a natureza, àquela altura do ano mutilada pelo frio, a seca e o machado, mas que breve renasceria após o fogo e a semeadura" (Vinhas de Queiroz, 1966:88).

3. Cf. Soares, 1931:19-20 (apud Vinhas de Queiroz, 1966:92).

4. Falar, a propósito, da "restauração monárquica", mais do que uma licença semântica, vem a ser um movimento maquiavélico no tabuleiro do jogo político.

5. Cf. título dado por Mario Vargas Llosa ao seu romance em torno dos episódios relacionados com o movimento de Canudos, nos sertões da Bahia.

6. Juca Ruivo comandaria, mais tarde, tropas de *vaqueanos* nos ataques aos "redutos" dos "fanáticos".

7. Sílvio Gonzaga era pernambucano, companheiro de Silva Jardim na ala mais extremada e democrática da agitação republicana — a dos "republicanos históricos"—, fato que ajuda a esclarecer a sua atuação no caso.

8. Cf. Processo 806 (apud Vinhas de Queiroz, 1966:100-101; grifos nossos).

9. A noção é usada, aqui, no sentido que lhe dão as análises de Victor Turner, em especial seu excelente texto "Religious paradigms and political action: Thomas Becket at the Council of Northampton", em Turner, 1974:60-97.

10. Convém recordar que, em 1897, ocorre, no distrito de Campo Belo, o episódio conhecido como "Canudinhos de Lajes", objeto de violenta repressão à época (cf. Vinhas de Queiroz, 1966:65-6).

11. "João Maria" parece ter sido uma designação classificatória, pois com esse nome aparecem vários *monges* cujo perfil se assemelha. Para os habitantes dos *sertões* meridionais, esses diversos personagens se fundem em uma única figura: "são João Maria". Uma discussão mais extensa poderá ser encontrada na bibliografia sobre o movimento, destacando-se Oswaldo R. Cabral (1960) e frei Pedro Sinzing (1935). Também Maurício Vinhas de Queiroz (1966), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957), Duglas T. Monteiro (1974) e Laís Mourão Sá (1971) se ocupam do personagem.

12. A configuração da fé cristã relativamente ao advento do milênio deve-se, com efeito, não só à revelação contida no Apocalipse, mas também às interpretações posteriores da escatologia do Novo Testamento, consagradas pela autoridade hermenêutica dos Padres da Igreja.

13. Cf. Ortega y Gasset, 1952:109.

14. Cf. Turner, 1969 e Maffesoli, 1987.

15. Testemunho de Cantídio da Costa Moreira, em "Processo 806", apud Vinhas de Queiroz, 1966:107.

16. Usamos o termo tal como Weber o aplica, referindo-se ao problema sociológico da história religiosa dos judeus, nos seus Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. (cf. Weber, 1980-19).

17. A fórmula se inspira no título do livro de Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des evangiles (en Terre Sainte)*, Paris, PUF, 1941.

18. As hecatombes constituíam, na sua origem, ritos nos quais eram sacrificados até cem bois (cf. Seyffert, s.d.).

19. "Agora os velhos vão ficar moços. Vem a guerra de São Sebastião. Vamos ser muito felizes" ("Documento Lemos", apud Vinhas de Queiroz, 1966:124).

20. Queiroz, 1957.

21. Vide bibliografia.

22. Com o pseudônimo de Crivelaro Marcial, Denneval Peixoto publica, em 1920, no Rio de Janeiro, o seu livro *A campanha do Contestado* (apud Vinhas de Queiroz, 1966).

23. Cf. Monteiro, 1974:277.

24. Apud Vinhas de Queiroz, 1966:152.

25. "A metáfora teatral, nutrida pela tradição antiga e medieval, volta ao teatro vivo e toma-se forma de expressão de um conceito teocêntrico da vida humana que nem o teatro inglês, nem o francês conhecem" (Curtius, 1957:148). Ver também Monteiro, 1974:171.

26. "Mais tarde, em 1940, as terras catarinenses não colonizadas foram incorporadas ao Patrimônio da União, que por sua vez passou a alienar parte delas a outros, entre os quais a Madeira Chapecó-Pepery Ltda., *agravando ainda mais a situação, uma vez que existia até triplicidade de títulos de uma mesma área*" (Thomé, 1983:150; grifos nossos). Ao mesmo tempo, cumpre lembrar que as notícias da Primeira Guerra Mundial, em que lutam muitos "reis", penetram nos sertões durante a "guerra santa", tendendo a corroborar e reforçar a interpretação milenarista.

27. A evocação mítica não surge por acaso. Nas cenas de guerra da Ilíada, a máscara de Górgona, expressão do poder de terror que emana do guerreiro, aparece na égide de Atena, no escudo de Agamenon, na face de Heitor e no clamor de batalha de Aquiles. Cf. Vemant, 1988:49-51.

28. Carvalho Franco, 1969; Monteiro, 1974.

29. Cf. Monteiro, 1974:145.

30. Darnton, 1986:106.

31. Queiroz, 1957:203-4.

32. Monteiro, 1974:237.

33. Geertz, 1973:311-26.

34. De Martino, 1975; Alexiou, 1974; Danforth, 1982.

35. Cf. Hertz, 1970:01-83.

36. Danforth, 1982:49-52.

37. Apud Vinhas de Queiroz, 1966:112-3.

38. Cf. Monteiro, 1974:163, nota 87.

39. Essa idéia se expressa numa carta de Chico Ventura, quando este afirma que os sertanejos não reconheciam as leis do governo, pois a "lei que Deus deixou no mundo" tinha sido "lei de rei" (Apud Vinhas de Queiroz, 1966:152).

40. Cf. Monteiro, 1974:78, nota 50.

41. Turner, 1974:84 e segs.

42. Para a idéia da guerra justa veja-se são Tomás de Aquino, Summa theologica II/II, 10-1 e 40. Ver também Bobbio, Matteucci & Pasquino (1986:571-7).

43. "La esfera de Pascal", em Borges, Otras inquisiciones, 1960:17.

Bibliografia

ALEXIOU, Margaret. 1974. *The ritual lament in Greek tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

AZEVEDO, J. Lúcio de. 1947. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa, Livraria Clássica.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. 1986. *Dicionário de política*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

BORGES, Jorge Luiz, 1960. *Otras inquisiciones*. Buenos Aires, Emecé Editores.

BRANDÃO, Junito de Souza. 1985. *Teatro grego*. Tragédia e comédia. Petrópolis, Vozes.

CABRAL, Oswaldo R. 1960. *João Maria*. Interpretação da campanha do Contestado. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasiliana, vol. 310.

CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia. 1969. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, IEB/USP.

CURTIUS, Ernst Robert. 1957. *Literatura européia e Idade Média latina*. Rio de Janeiro, MEC/INL.

DANFORTH, Loring M. 1982. *The death rituals of rural Greece*. Photography by Alexander Tsiaras. Princeton, Princeton University Press.

DARNTON, Robert. 1986. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro, Graal.

DE MARTINO, Ernesto. 1975. *Morte e pianto rituale: dal lamen to funebre antico al pianto di Maria*. Torino, Editore Boringhieri.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. 1986. *O desmoronamento do mundo jagunço*. Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books.

GERSON, Brasil. 1955. *Pequena história dos fanáticos do Contestado*. Rio de Janeiro, MEC/INL, Cadernos de Cultura.

HALBWACHS, Maurice. 1941. *La topographie légendaire des evangiles (En Terre Sainte)*. Étude de mémoire collective. Paris, PUF.

HERTZ, Robert. 1970. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, PUF.

HISTORIA DO IMPERADOR CARLOS MAGNO E DOS DOZE PARES DE FRANÇA. 1913. Traduzida do castelhano em português por J. Moreira de Carvalho. Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte/Paris e Lisboa, Francisco Alves/Aillaud, Alves & Cia.

MAFFESOLI, Michel. 1987. *O tempo das tribos*. O declínio do individualismo na sociedade de massa. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. 1974. *Os errantes do novo século*. Um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo, Duas Cidades.

OLIVEIRA VIANNA, F.J. 1922. "A organização da legalidade nos sertões" (O problema do Contestado), em *Pequenos estudos de psychologia social*. São Paulo, Monteiro Lobato & Cia., Revista do Brasil.

ORTEGA y GASSET, José. 1952. *Geschichte als System und Über das Römische Imperium*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Austalt.

QUADROS, Antônio. 1982. *Poesia e filosofia do mito sebastianista*. O sebastianismo em Portugal e no Brasil. Lisboa, Guimarães & Cia., vol. I.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1957. "La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado" *Boletim* 187, Sociologia I, 5 São Paulo, USP/FFCL.

____. 1973. *O campesinato brasileiro*. Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis/São Paulo, Vozes/EUSP.

RAY-GÜDE, Mertin. 1979. *Ariano Suassuna: romance d'A Pedra do Reino*. Zur Verarbeitung von Volks - und Hochi literatur im Zitat. Genève, Librairie Droz.

SÁ, Laís Mourão. 1971. *"Contestado: a gestação social do Messias"*. PPGAS - MN/UFRJ. Rio de Janeiro. [CERU, no. 7, - 1974]. São Paulo.

SEYFFERT, Oskar, s.d. — *Enciclopedia clásica de mitologia, religión, biografías, literatura, arte y antigüedades*. Buenos Aires, El Ateneo Editorial.

SINZING, Frei Pedro, OFM. 1935. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis, Vozes.

SOARES, J.O. Pinto. 1931. *Guerra em sertões brasileiros (do fanatismo à solução do secular litígio entre o Paraná e Santa Catarina)*. Rio de Janeiro, Papelaria Velho.

THOMÉ, Nilson. 1983. *Trem de ferro*. A ferrovia no Contestado. Florianópolis, Lunardelli.

TOTA, Antônio Pedro, 1983. *Contestado: a guerra do novo mundo*. São Paulo, Brasiliense, Tudo é História.

TURNER, Victor W. 1974. *Dramas, fields and metaphors*. Symbolic Action in Human Society. Ithaca/London, Cornell University Press.

____. 1969. *The ritual process*. Chicago, Aldine.

VERNANT, Jean-Pierre. 1988. *A morte nos olhos*. Figuração do outro na Grécia Antiga: Artemis e Gorgó. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, Textos de Erudição & Prazer.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. 1966. *Messianismo e conflito social*. A guerra sertaneja do Contestado (1912/1916). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Retratos do Brasil, vol. 45.

WEBER, Max. 1970. *Le judaïsme antique*. Paris, Librairie Plon.

Marco Antônio da Silva Mello é professor do Departamento de Ciências Sociais (IFCS/UFRJ), do Departamento de Antropologia (ICHF/UFF) e pertence ao Programa Flacso-Brasil.

Arno Vogel é professor do Departamento de Antropologia (ICHF/UFF), da Escola de Arquitetura e Urbanismo (UFF) e pertence ao Programa Flacso-Brasil.